L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 19. — 12 MAI 1960

ATTRITION ET CONTRITION SELON SAINT THOMAS

Un cas de conscience

Ayant eu l'occasion de recenser l'an dernier, dans l'*Ami du Clergé*, un volume de théologie que nous avions loué, non sans faire d'assez sérieuses réserves, nous avons reçu récemment à son sujet une consultation qui mérite une réponse quelque peu détaillée.

On relevait dans ce volume des expressions comme celles-ci :

« La contrition imparfaite ne suffit pas, même si on la joint à l'absolution... Elle ne saurait donc obtenir le pardon ; elle peut y préparer, mais tant qu'elle n'aurait pas été parfaite par la charité, elle demeure insuffisante, et aucune absolution ne pourra la transformer en contrition parfaite, ni par conséquent lui permettre de faire obtenir au pénitent le pardon de ses fautes. »

Et notre correspondant signalait que cette doctrine « avait bouleversé des braves gens », qui étaient venus lui demander conseil. Se référant à Vittrant, *Théologie Morale*, n° 800, et à Denzinger, n° 898 (où le Concile de Trente enseigne que la contrition imparfaite, bien qu'incapable par elle-même de justifier le pécheur, le dispose, *disponit*, à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence), il soulignait que l'opinion de l'auteur incriminé lui paraissait en opposition formelle avec les décisions de l'Eglise, et il nous demandait ce qu'il fallait en penser.

Où en est le problème

La réponse n'est pas simple. Le problème de l'attrition est un des plus embrouillés de la théologie morale. Quiconque veut tâcher d'y voir clair et commence par consulter les différents manuels est frappé de leurs différences doctrinales : les thomistes eux-mêmes ne s'entendent pas, à ce plan théorique.

Et si l'on a recours à l'histoire, on n'est pas au bout de ses peines, car peu de notions ont été, autant que l'attrition, sujettes à des interprétations multiples au cours des siècles. Les moralistes du XIXe siècle ont abouti à une sorte d'accord tacite en se cantonnant sur le terrain de la casuistique : appuyés sur les décisions du Concile de Trente, qu'ils interprétaient selon la prudence pastorale de saint Alphonse de Liguori, ils n'ont pas cherché à approfondir les fondements dogmatiques de la doctrine communément reçue. C'était chose entendue qu'un pécheur qui se présentait avec la seule attrition au confessionnal devait être absous : on laissait de côté le problème.

Le volume du P. Périnelle sur *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin*, paru en 1927, réveilla les moralistes de leur sommeil. Il suscita des réactions plus ou moins vives, par exemple de la part du P. Cavallera et du P. Galtier, S. J. Et surtout il montra la gravité et la complexité d'une question trop longtemps négligée. Il terminait en invitant à un retour au texte de saint Thomas, interprété à la manière de Billuart.

Seize ans plus tard, en 1943, le P. Hyacinthe Dondaine, actuellement Maître en théologie et professeur au Saulchoir, reprenait le sujet dans un fascicule intitulé *L'attrition suffisante*. Remontant aux sources de la grande théologie du Moyen Age, il « essayait de suivre le développement de la notion d'attrition depuis ses origines, à l'aube du XIIIe siècle ». Et lui aussi montrait, mais par des moyens sensiblement différents, comment le recours à saint Thomas, en dehors de toute interprétation tendancieuse, favorisait une vue des choses encore plus satisfaisante.

Effectivement, cette présentation nouvelle semble gagner du terrain, même dans des écoles non dominicaines. C'est ainsi que le P. M. Flick, S. J., en 1947, Dom de Vooght, O.S.B., en 1949, le P. de Letter, S. J., en 1950, se joignirent au P. Dondaine pour démontrer la bienfaisance d'une étude objective de saint Thomas, négligée en cette matière depuis des siècles[1]. Nous allons donc reprendre à notre manière, aussi brièvement et aussi clairement que possible, ces idées qui nous semblent si justes, et nous espérons ainsi rendre service à nos lecteurs. Sans doute ce n'est là qu'une opinion parmi d'autres : elle ne s'impose pas à la foi ; elle n'est même pas de nature à entraîner des conséquences pratiques importantes. Mais elle projette une lumière doctrinale capable de dissiper bien des confusions et d'inspirer une pastorale élevée et féconde.

Et tout d'abord, puisque les manuels de théologie se réfèrent en premier lieu, comme il convient, aux décisions du concile de Trente, commençons par préciser le sens des termes qu'il emploie.

I. — *LA NATURE DE L'ATTRITION D'APRES LE CONCILE DE TRENTE*

Il faut avouer que l'on n'a pas toujours pris le soin de comprendre le concile avec toute la précision nécessaire. Il aurait fallu parfois, pour cela, chez les théologiens, un souci plus poussé de cri-

[1] Pour des références plus précises, cf. Bibliographie terminale.

tique historique. C'est à ce point de vue que le travail du P. Périnelle a été un heureux stimulant. Il s'est efforcé d'interpréter les expressions du concile à l'aide des discussions préalables des Pères et des théologiens. On peut, sur certains points, discuter ses conclusions, et plusieurs critiques n'ont pas manqué de le faire. Mais la voie était ouverte à une étude fouillée de l'histoire. Etude d'autant plus actuelle que certains documents viennent seulement d'être publiés : tels les actes de la session de Bologne en 1547, relatifs à la préparation des canons de la Pénitence, qui n'ont paru qu'en 1950.

Recherchons donc, à notre tour, en premier lieu, quel est l'enseignement du concile sur LA NATURE DE L'ATTRITION (D.-B. 898 et 915).

C'est la première fois que nous rencontrons ce terme dans la langue officielle de l'Eglise (D.-B. 898). Jusqu'à cette date il n'était employé que par les théologiens, depuis la fin du XII^e^ siècle, et avec des nuances parfois fort différentes. Le concile met de l'ordre dans cette variété, et son enseignement est assez clair, si on évite de l'obscurcir par des subtilités excessives.

Il commence par rappeler que ce mot est synonyme de *contrition imparfaite*.

Or en quoi consiste cette imperfection de la contrition ? Il semble bien qu'elle résulte en premier lieu de son *motif*. Alors que, de l'avis de tous les théologiens, la contrition parfaite résulte de l'amour de Dieu, l'attrition est inspirée par un motif égoïste.

Le concile n'énumère que deux formes de cet égoïsme : la honte et la crainte. Mais l'adverbe « communiter » prouve qu'il admet la possibilité d'autres motifs de même nature.

La seconde source de différence entre les deux contritions se trouve dans leur *forme*. La contrition parfaite est informée par la grâce habituelle, tandis que la contrition imparfaite ne l'est pas.

Ce n'est pas une raison pour dédaigner celle-ci, car, enseigne le concile, elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit. Autrement dit elle est suscitée par la grâce actuelle, et ne rend pas hypocrite ni pécheur.

Ajoutons à cet enseignement les deux qualités nécessaires à l'honnêteté de l'attrition : volonté de ne pas pécher et espoir de pardon.

Ainsi, en quelques lignes très denses, le concile résume les données des anciens auteurs les plus sûrs concernant la nature de l'attrition.

Beaucoup de théologiens post-tridentins auraient voulu en savoir davantage. Par exemple, pendant des siècles ils discuteront sur la question de savoir si l'attrition ainsi comprise comporte *un certain amour de Dieu.*

Il faut bien dire que ni le concile de Trente, ni les Papes qui traitèrent le sujet (Alexandre VII, Innocent XI, Clément XI, Pie VI) n'ont voulu trancher la question [2]. Avec le P. Dondaine [3], acceptons ces décisions sans vouloir les tirer dans un sens ou dans l'autre : ce problème, très obscur en lui-même, « n'a de sens que dans une problématique scotiste », ainsi que nous le verrons.

[2] D.-B., n° 1146, 1207, 1305, 1410, 1412, 1525.
[3] *L'attrition suffisante*, p. 35, n. 2.

Le rôle de l'attrition d'après le concile de Trente

C'est surtout au sujet du ROLE DE L'ATTRITION que les théologiens étaient divisés : de saint Thomas à Duns Scot, de Scot à Biel, de Biel aux thomistes espagnols du XVI^e^ siècle, quelles divergences, et parfois quelles oppositions violentes !

C'est ce qui compliquait la tâche des Pères du concile. Uniquement soucieux de faire front aux hérésiarques, et nullement de dirimer les débats d'Ecoles, ils s'efforcèrent, dans la mesure du possible, de concilier tout le monde.

Quel est, d'un mot, d'après eux, le rôle de l'attrition ?

Elle *prépare* le pécheur au pardon, elle le *dispose* à recevoir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence.

Sans le recours au sacrement elle ne peut, par elle-même, justifier. Unie au sacrement, elle suffit à titre de préparation, de disposition.

C'est tout ce que dit le concile. Il ne précise pas jusqu'où va cette préparation, cette disposition. Il laisse donc la porte ouverte à de nombreuses hypothèses. L'attrition prépare-t-elle à l'absolution sacramentelle de loin ou de près ? Par voie de succession pure et simple, ou par mode d'épanouissement ? Par juxtaposition avec l'habitus de la grâce, ou par transformation radicale de l'attrition en contrition ?

Nous sommes ici au cœur du problème, et sur ce point le concile est muet.

Force nous est donc, si nous voulons approfondir le problème, de recourir aux lumières de la théologie.

Or le théologien dont l'intervention a été décisive dans toute cette histoire de l'attrition est Duns Scot. C'est lui qui a présenté l'attrition d'une tout autre manière que saint Thomas. C'est lui, qui, par ses outrances, a provoqué les réactions excessives de Gabriel Biel, desquelles est issu le drame de Luther. De plus les attritionnistes post-tridentins ont continué de se réclamer de lui.

Il convient donc de rappeler sommairement sa position.

Position de Duns Scot

1. — Duns Scot est guidé avant tout par le DÉSIR DE REVALORISER LE SACREMENT DE PÉNITENCE. Il reproche à Pierre Lombard de rendre ce sacrement inutile, car, dit-il, si l'on ne donne l'absolution qu'aux pénitents qui ont la vraie contrition inspirée par la charité, cette absolution ne sert à peu près à rien, puisque les pénitents ont déjà recouvré la grâce quand ils arrivent au confessionnal.

Et à ce compte-là, insiste-t-il, la Loi Nouvelle n'apporte rien d'essentiellement nouveau : les chrétiens pécheurs en sont réduits, pour recouvrer l'état de grâce, à recourir au dur labeur exigé des Juifs de l'Ancien Testament : « *Convertimini ad me in toto corde vestro...* »

Est-ce pour si peu que le Christ s'est incarné et a souffert ? N'est-il pas venu sur terre pour

apporter aux pécheurs un moyen de salut beaucoup plus facile, et à portée de tous ?

Ce moyen, c'est le sacrement : que le pécheur ait l'attrition, et cela suffit pour que l'absolution lui confère la grâce et le pardon.

2. — Que se passe-t-il alors dans l'âme du pécheur réconcilié ? Psychologiquement il n'y a aucune modification : L'ACTE D'ATTRITION RESTE CE QU'IL ÉTAIT. Mais il se trouve désormais en compagnie de la grâce habituelle. Cela suffit pour qu'il soit « informé » par elle, et que le pénitent soit vraiment réconcilié avec Dieu.

3. — En bref, Scot enseigne *deux voies de justification,* — qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel. La première voie est celle de la charité parfaite et d'un repentir approprié. Ces sentiments, qui sont notre œuvre personnelle, obtiennent de Dieu, d'un mérite de convenance, le retour en grâce. C'est là un moyen exceptionnel.

La deuxième voie est celle de l'attrition, beaucoup plus facile, très sûre, et à la portée de tous. Insuffisante par elle seule à justifier, elle suffit lorsque le sacrement — de baptême ou de pénitence — vient s'y ajouter. Et cette fois le résultat s'obtient non pas en vertu du mérite, ni d'une causalité instrumentale du sacrement, mais en vertu d'un pacte divin, *ex pacto divino.*

Scot insiste tellement sur l'efficacité sacramentelle ainsi comprise qu'*il exige peu du pénitent.* La moindre preuve de bonne volonté suffit. A la rigueur il suffirait de ne pas pécher actuellement. Autrement dit, dès que la grâce ne rencontre pas d'obstacle dans le pénitent, elle agit *ex opere operato,* sans exiger de lui un bon mouvement positif méritoire.

Appréciation de la position de Scot

Cette théorie est difficilement soutenable.

1. — Tout d'abord l'idée des *deux voies de pardon,* qui devait jouir d'une si grande fortune jusqu'à nos jours, ne repose absolument sur aucun fondement scripturaire, patristique ou théologique. Il serait choquant de prétendre que les sacrements nous dispensent de générosité, et que la contrition parfaite, indispensable sous l'Ancien Testament, est devenue facultative sous la Loi Nouvelle.

Il est certain, sans doute, que la contrition parfaite remet les péchés avant le baptême ou la confession. Mais n'oublions pas que cette contrition *inclut nécessairement le vœu* du baptême ou de la pénitence. La volonté du Seigneur est formelle : il faut recourir à l'Eglise (*in re* ou *in voto*) si l'on veut être pardonné (D.-B. n° 898). Il n'y a donc qu'une voie de pardon.

2. — Un deuxième grief à faire à la théorie de Scot, c'est son hypothèse de la *cohabitation de l'acte d'attrition* AVEC L'HABITUS DE LA GRACE HABITUELLE, qu'il identifie du reste avec la charité. L'analyse de ces deux réalités : *attrition* essentiellement motivée par l'intérêt personnel, *contrition* parfaite inspirée de l'amour souverain de Dieu, révèle entre elles une différence de nature. Nous sommes là dans le domaine des fins : or on ne peut vouloir avec une égale intensité deux fins aussi différentes ; il faut que l'une soit subordonnée à l'autre, et c'est, ou bien l'amitié avec Dieu, ou bien la prolongation de l'état de péché.

3. — Cette contradiction interne résulte d'une conception fondamentale des *rapports de l'homme et de Dieu* très différente de la conception thomiste. Alors que pour saint Thomas la liberté humaine est une cause seconde par rapport à la Cause première, Scot est volontariste et pose la volonté humaine en face de la Volonté divine. Sans doute il admet en principe la grâce actuelle, mais il en parle peu. On ne trouve pas chez lui cette belle union de la nature et de la surnature, cette communion harmonieuse du divin et du créé, si remarquable en saint Thomas, et si révélatrice des richesses de l'Incarnation.

Principes thomistes

Ceci nous amène à préciser les principes de saint Thomas qui commandent la solution du problème. Il y en a deux : l'un concerne la fin, l'autre les moyens. Et chacun d'eux a une double forme : théologique et métaphysique.

A. — 1. Concernant *la fin dernière,* le grand principe théologique est celui du primat de la *charité.* On connaît la position très nette de saint Thomas. Se basant sur le précepte du Seigneur : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, etc. » (Mt. XXII, 37, 38), il enseigne que la charité pour Dieu et le prochain « ne tombe pas sous le précepte selon une certaine mesure », car la mesure ne convient pas à la fin dernière, mais seulement aux moyens. Le devoir du chrétien est de *tendre à la perfection de la charité* (IIª-IIªᵉ, q. 184, art. 3), et même aux degrés supérieurs (Commentaire de Héb., VI, 1), compte tenu, évidemment, des obstacles résultant, par exemple, du devoir d'état, au plan des réalisations effectives. Du moins est-il nécessaire qu'il n'y ait aucun mépris du progrès à réaliser : « *dummodo contemptus non adsit agendi meliora* » (IIª-IIªᵉ, q. 186, art. 2, ad 2). Chacun doit tendre à la perfection de la charité comme au but suprême, selon ses moyens.

Ce principe ne se fonde pas seulement sur le texte du Deutéronome repris par Jésus, mais bien sur tout le Nouveau Testament, évangiles et épîtres, centré sur l'Amour. La théologie ne saurait donc mieux faire que de l'avoir sans cesse en vue.

2. — D'autant plus que, selon saint Thomas, il a pour ainsi dire une *doublure métaphysique* analogue, en vertu de quoi « *tout être,* PAR NATURE, *aime Dieu à sa manière plus que lui-même* » (Iª, q. 60, art. 5, ad 1). On peut dire que c'est là un principe évident. Dès qu'on sait que Dieu est le Bien absolu, il apparaît contre nature de l'estimer moins que nous :

« Si l'on aime Dieu comme *fin* dernière, dit M. Verneaux, on ne le traite pas en *moyen* d'atteindre autre chose ». Ceci « est une proposition analytique. Les explications que donne saint Thomas, qui scandalisent ses adversaires et embarrassent ses commentateurs, à savoir que la partie se subordonne spontanément au tout, que la main se sacrifie d'elle-même pour protéger

le corps, ces explications nous paraissent des comparaisons et non pas des raisons. La thèse est évidente par elle-même et na pas besoin de preuve »[4].

Une thèse métaphysique aussi évidente, renforcée au plan surnaturel d'un précepte aussi formel, s'impose donc à titre de principe fondamental au moraliste.

B. — Le deuxième grand principe concerne *les moyens :* c'est, en théologie, celui de l'efficacité de *la grâce opérante.*

1. — Pour le saisir correctement, il faut savoir que lui aussi n'est que la forme surnaturelle d'un *principe métaphysique* d'une importance capitale en philosophie thomiste : celui de la TRANSCENDANCE DE L'ACTION DIVINE. Rappelons d'abord brièvement en quoi il consiste.

Selon saint Thomas, l'action de Dieu et l'action de la créature ne se recoupent pas comme si elles étaient sur le même plan : elles sont d'ordre essentiellement différent. Dieu agit en tant que cause souveraine, à la fois transcendante et immanente. Parce qu'il est transcendant, il est la *source totale* de l'être et de l'agir créés. Parce qu'il est immanent, son action est si profonde et si intime qu'elle *ne nuit en rien à la spontanéité* des êtres.

Quant aux êtres créés, eux, ils agissent selon leur nature propre, d'une manière rigide s'ils sont soumis au déterminisme des lois, et d'une manière libre s'ils sont doués d'intelligence. Mais les uns et les autres restent confinés dans leur domaine expérimental et psychologique, tandis que l'action de Dieu produit ses effets à la source de l'être, au plan métaphysique.

2. — Or le principe de la grâce actuelle, et spécialement de *la grâce opérante,* n'est que le principe précédent transposé au plan surnaturel. Quand Dieu travaille une âme par sa grâce, *il fait tout en elle, à son plan transcendant et immanent,* depuis le début jusqu'à la fin. Mais cela n'empêche nullement l'âme de faire tout de son côté, à son plan psychologique : chaque acte de l'âme est tout entier de Dieu et tout entier d'elle-même, comme un livre est tout entier de l'écrivain et tout entier du linotypiste; les deux plans sont différents.

Il va sans dire que ce deuxième principe est *particulièrement mystérieux,* sous sa double forme, métaphysique et théologique. Au plan métaphysique, l'action divine, toute puissante et transcendante, n'est qu'une prolongation de l'acte créateur : elle participe donc au mystère insondable de la création. Et au plan théologique, la grâce opérante préside à l'élévation de la créature à l'ordre surnaturel : elle participe donc au profond mystère de la sanctification des âmes.

II. — *APPLICATION DE CES PRINCIPES AU PROBLEME DE LA CONTRITION*

Ce double principe du primat de la charité et de l'efficacité de la grâce opérante commande tout le schéma de la conversion, selon saint Thomas, soit qu'on envisage celle-ci *théoriquement,* c'est-à-dire indépendamment du recours aux sacrements, soit qu'on la considère *en liaison avec les sacrements.*

A. — En effet, puisque *la charité* est le grand commandement de la Loi évangélique, doublé métaphysiquement du principe de l'amour naturel de toute créature pour Dieu, il est *indispensable que le pécheur aboutisse à* UN ACTE DE CHARITÉ, et donc de contrition parfaite, s'il veut rentrer en amitié avec Dieu.

Tant qu'on reste au plan des structures, un tel aboutissement s'impose avec l'évidence d'un principe inattaquable. L'âme est faite pour aimer Dieu : son geste suprême de réconciliation ne peut être qu'un acte d'amour et de sentiments inspirés par l'amour. Un acte de préférence égoïste la refermerait sur elle et lui interdirait l'accès de Dieu. C'est pourquoi, il nous est impossible d'admettre la théorie de Scot. Et c'est en ce sens que les formules citées par notre consultant contiennent une vérité solide. Saint Thomas n'enseigne pas autre chose :

« Nous pensons donc, dit le P. Dondaine, que saint Thomas n'a jamais accueilli l'hypothèse d'un pardon accordé à une simple attrition »... L'attrition « ne suffit pas à justifier, même dans le sacrement ; elle devra s'achever en contrition, qui est la seule disposition ultime et suffisante à la grâce »[5].

B. — Mais, ce qui complique le problème, c'est que, si nous descendons du plan des essences au niveau des contingences historiques, nous rencontrons une donnée nouvelle et qui dépend uniquement de la libre détermination de Dieu : à savoir la *manière pratique* dont le pécheur se prépare à la réconciliation avec Dieu.

Ici, en effet, *intervient toute l'économie du Salut :* l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise, les sacrements, etc., et toute une gamme de sentiments spécifiques de foi, d'espérance, etc., orientés vers le pouvoir des Clefs.

Dès lors, il ne suffit pas de raisonner dans l'abstrait. Mais il faut — sans abandonner le moins du monde les principes reconnus inébranlables — rechercher comment ils s'emboîtent avec les aménagements prévus par la Providence divine. Or, dans le cas présent, nous savons — pour nous borner à notre sujet — que l'attrition est un sentiment honnête qui dispose et prépare à l'infusion de la grâce, dans le sacrement de pénitence : le concile de Trente l'enseigne formellement, et saint Thomas l'avait répété à plusieurs reprises : « *Sufficit attritio præcedens* » (IV *Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 ; qa 1[a], ad 5 — Cf. *ib.*, d. 22, q. 2, a. 1 ; qa 3[a] ; III[a], q. 79, a. 3).

1. — Mais *comment concilier ces deux points de vue :* celui des essences et celui des contingences ? Comment peut-on dire, en thèse, que le pécheur doit aboutir à la contrition parfaite, et que cependant il lui suffit de faire preuve d'une contrition imparfaite quand il se présente au confessionnal ?

C'est sur ce point précis que les phrases citées par notre correspondant prêtent à confusion : l'auteur incriminé n'a retenu que les données abs-

[4] *Philosophie de l'homme,* p. 134.

[5] *L'attrition suffisante,* p. 14.

traites, et a esquivé le problème de leur insertion dans l'économie sacramentelle.

Pour saint Thomas, le seul moyen de réaliser la conciliation est de dire que la « suffisance » de l'attrition ne doit pas s'entendre d'une manière absolue, comme d'une forme ultime et définitive, mais à titre *d'étape préparatoire* destinée à être franchie :

« *Sufficit attritio præcedens ?* » questionne le Père Dondaine : « entendons-le bien. Elle ne suffit pas à justifier, même dans le sacrement... Mais elle suffit à écarter dans le sujet l'*obex* d'une feinte ou déloyauté en son recours au sacrement : elle suffit *pour un usage loyal du sacrement,* lequel excitera efficacement dans le sujet ainsi disposé la contrition, seule disposition suffisante au pardon » (*ib.*).

Et ici l'auteur se base sur un texte formel de saint Thomas. Chez les adultes qui reçoivent le baptême, « *præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit sufficiens ad gratiæ susceptionem,* etc. » (IV *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, Qa 1ª).

2. — Et *comment le pénitent passera-t-il de l'attrition à la contrition ?* Au moyen de notre deuxième principe : *l'efficacité de la grâce opérante.*

En effet, ce serait minimiser à l'excès la grâce du sacrement que de la restreindre à la production d'un habitus surnaturel en lui refusant de transformer les dispositions intimes du pécheur. Dieu est assez puissant, dans sa douceur infinie, pour *convertir à fond* les cœurs les plus récalcitrants. Que ceux-ci ne mettent pas d'obstacle à la grâce, qu'ils soumettent au pouvoir des Clefs leurs pauvres sentiments de repentir imparfait, et Dieu, dans sa miséricorde, perfectionnera l'œuvre commencée et la conduira à son terme qui est la charité parfaite [6].

3. — A *quel moment* cette transformation se produit-elle ? Est-ce au moment même de l'absolution ? Est-ce avant ? Est-ce même plus tard ? Il est impossible de le dire avec certitude : ceci est le mystère des rapports de chaque âme avec Dieu, et échappe d'autant plus à nos investigations que l'essence de la grâce n'est pas un objet d'expérimentation psychologique.

Lorsque nous absolvons un pécheur au Tribunal de la Pénitence, nous ne pouvons que juger d'après les signes extérieurs de son repentir. Lui-même peut-être serait parfois bien incapable de dire s'il a la contrition suffisante ou s'il manque des dispositions indispensables. Peu importe : « *sacramenta propter homines* ». Dès que nous avons agi prudemment, faisons confiance à la grâce de Dieu, et soyons sûrs que si le pénitent a tous les signes d'une attrition sincère, accompagnée de bonne volonté, il parviendra normalement à la vraie contrition et à la charité.

Saint Thomas et la théologie moderne

Ceux de nos lecteurs qui n'ont pas oublié leurs anciennes leçons de théologie n'ont pas manqué de reconnaître les éléments nouveaux que contenait cette présentation du problème de l'attrition. Pour faciliter encore mieux cette mise au point, nous allons jeter un regard d'ensemble sur ce que nous venons d'exposer, et résumer en quelques mots ce qui distingue la solution thomiste de celle qui est communément reçue dans les manuels.

1. — La plupart des moralistes des siècles derniers ne prennent pas en considération les grands *principes métaphysiques et dogmatiques* qui structurent la synthèse de saint Thomas. Ils laissent cela aux professeurs de dogme et se confinent dans le domaine de la psychologie et de la morale. Nous pensons, au contraire, que la morale chrétienne ne prend toute sa valeur que par un recours aux vérités dogmatiques.

2. — Plus précisément, dans le cas présent, l'oubli de la métaphysique et du dogme conduit à restreindre *l'efficacité de la grâce opérante.* La théologie moderne ne semble pas concevoir que la grâce agissant dans le sacrement puisse retourner une âme. La conversion est surtout considérée du point de vue humain et psychologique. On y étudie spécialement les efforts de la volonté. Tout cela est excellent, mais n'éclaire qu'un aspect du mystère. Saint Thomas met en relief l'autre aspect, celui qui dépend de Dieu. Ainsi le problème est considéré de haut, du point de vue divin. Fort des enseignements de l'Eglise touchant la grâce actuelle, saint Thomas leur donne la place d'honneur dans toute l'évolution de la conversion du pécheur.

3. — Depuis Duns Scot, la merveilleuse synthèse thomiste *unissant la nature et la grâce* a été disloquée. D'où l'idée si répandue que le pécheur puisse demeurer psychologiquement au stade de l'attrition, tout en recevant l'habitus de la charité. Un retour à saint Thomas rétablit l'équilibre : une âme en état de grâce a nécessairement une vraie contrition ; l'absolution n'agit pas mécaniquement, mais elle modifie les dispositions du pénitent. Selon l'analogie de l'hylémorphisme, ce sont les dispositions du pénitent lui-même qui sont surélevées à la dignité de sacrement, à titre de « matière ».

4. — Du coup, les interminables discussions sur *le degré d'amour de Dieu nécessaire* pour être absous perdent leur raison d'être.

Tant que, à la suite de Scot, on ne pensait pas que la grâce de l'absolution pouvait transformer les sentiments du pénitent en vraie contrition, on considérait nécessairement l'attrition du pécheur comme un point final, et on se demandait quelles qualités lui étaient indispensables pour la validité de l'absolution : fallait-il joindre à l'attrition un commencement d'amour ? Et quel amour ? de bienveillance ou de convoitise ? Et l'on passait du laxisme au rigorisme selon les Ecoles et les époques. A tel point que saint Alphonse ne trouva rien de mieux, pour éviter les excès du rigorisme en vigueur de son temps, que de revenir à peu de chose près à l'attritionnisme pur et simple :

« La pratique du confessionnal convainquit saint Alphonse de Liguori de se libérer des règles et des thèses du « parti français » : il revint décidément à l'attritionnisme, à peine habillé d'une concession verbale à l'amour initial » (P. Dondaine, *ib.*, p. 38).

[6] Voir dans *L'Attrition suffisante,* du P. Dondaine, p. 12 à 15, les textes de saint Thomas cités à l'appui : *In Mat.*, c. 16 ; IIIª, q. 85, a. 2, ad 1 ; a. 6, etc.

Mais dès qu'avec saint Thomas, on restitue à la grâce le pouvoir de modifier même psychologiquement — quoique mystérieusement — l'âme du pécheur, tout s'éclaire. L'attrition ne suffit que comme *préparation ou disposition éloignée* à la réception de la grâce sacramentelle. Mais la disposition ultime doit nécessairement être de même nature que son terme, c'est-à-dire de l'ordre de la charité. Et c'est l'absolution qui réalise ce résultat.

Ainsi se trouve résolu un problème quasi insoluble dans le climat appauvri de la théologie moderne. La position de S. Thomas est originale par rapport aux grandes écoles attritionnistes et contritionnistes. Dans un sens il est contritionniste, puisqu'il n'admet pas de charité sans vraie contrition. Mais il se distingue des contritionnistes en ce qu'il n'exige pas du pécheur la contrition avant l'absolution. Selon lui la grâce du sacrement est assez puissante pour réaliser la transformation du pécheur attrit en juste contrit.

5. — En somme, on le voit, ce n'est pas Scot qui *revalorise le sacrement de pénitence*. C'est saint Thomas, car pour lui, nous l'avons dit, il n'y a pas deux voies de pardon, mais une seule, celle du sacrement, soit *in re*, soit *in voto*. Et le sacrement n'agit pas seulement au plan ontologique, mais il est capable de transformer la psychologie du pénitent.

Conclusions pratiques

Nous n'avons que peu de choses à ajouter du point de vue pratique, pour la bonne raison que les conseils strictement pastoraux des auteurs actuellement reçus gardent toujours leur valeur. Le problème était d'ordre essentiellement doctrinal.

Mais il résulte des positions que nous avons soutenues un *éclairage nouveau* qui n'est pas sans influencer la pratique.

D'abord le seul fait de voir clair dans ce problème embrouillé est une libération. Le confesseur qui s'est dégagé de certaines conceptions théoriques étroites, et parfois difficiles à concevoir, est beaucoup mieux armé pour guider sûrement les fidèles. Et la doctrine de saint Thomas, qui s'apparente, du reste, à celle des grands théologiens du XIII[e] siècle, par exemple à celle de saint Bonaventure, est tout à fait *conforme à l'esprit du christianisme.*

Le christianisme est à la fois exigeant et compatissant. Il tient compte de la faiblesse humaine, mais aussi de ses ressources, qu'il sait surélever à l'infini. Il faut donc que le confesseur tienne un juste milieu entre une complaisance néfaste et un rigorisme décourageant. Or la position de saint Thomas semble bien la plus favorable à cet équilibre.

Si on est attritionniste, on risque de mériter les sarcasmes de Pascal dans sa dixième Provinciale : « Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer. »

Si on est contritionniste, au sens historique de ce mot, on jettera les âmes dans l'angoisse : comment seront-elles sûres d'avoir la contrition, et un amour de Dieu suffisant ?

Dans la théorie de saint Thomas, telle que le P. Dondaine la présente, le pécheur est invité à viser haut : il sait qu'il lui faut parvenir à un réel amour de Dieu, inspirateur d'une contrition parfaite. Mais il n'a pas lieu de se décourager, car d'abord on ne lui présente pas la contrition parfaite comme une performance à peine réalisable, mais comme un acte normal chez un chrétien, et puis on met à sa portée l'instrument de cette ascension : la grâce de Dieu toute-puissante, qui agira tôt ou tard, s'il n'y met pas d'obstacle.

Cet équilibre, qui rejoint celui de bien d'autres thèses thomistes (pensons par exemple aux discussions sur ce qu'on appelle « les systèmes de morale » : probabilisme, probabiliorisme, etc.) est un argument de plus en faveur de l'opinion exposée.

M. Trémeau, O. P.

* *

Bibliographie sommaire

Sur cette question, l'ouvrage de base est celui du P. H. Dondaine, *L'attrition suffisante*, 64 p., Paris, Vrin, 1943. On y trouvera de nombreuses références. Nous nous contentons de citer quelques-unes des principales sources, et d'y ajouter les publications parues depuis 1943 en faveur de la thèse proposée.

Concile de Trente, Session VI sur la justification (D.-B. n° 793 et ss.) et Session XIV sur la Pénitence (D.-B. n° 894 et ss.).

Saint Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 112 sur la justification, et III^{a}, q. 84, 85 et 86 sur la Pénitence.

Duns Scot, *Opus Oxoniense*, IV, d. 14, q. 2, n° 14 , IV, d. 14, q. 3, n° 6 ; IV, d. 17, n. 13 et 14 , *Rep. Par. IV*, d. 14, q. 4, n. 11.

Articles du *Dictionnaire de Théologie Catholique* sur la « Pénitence » et de *Catholicisme* sur la « Contrition ».

J. Périnelle, O. P. *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, 1927.

M. Flick, S. J. *L'attimo della Giustificazione secondo S. Tommaso*, Rome, 1947,

Dom de Vooght, O.S.B. *Ephem, theol. lovan.*, 1949, p. 82.

P. De Letter, S. J. *Theological Studies*, 1950, p. 3-33.

P. Henry, O. P. In *Pénitence et Pénitences*, Bruxelles, 1953, p. 125-168.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Un oratoire qui a subi de longues et importantes réparations, a-t-il besoin d'une réconciliation ou d'une nouvelle bénédiction ?

Q. — Une chapelle de communauté est l'objet de réparations importantes qui durent depuis quatre mois et ne sont pas encore achevées. Les ouvriers des différents corps de métiers qui exécutent ces réparations ou aménagements se conduisent dans le lieu saint comme sur un chantier ordinaire : ils fument, mangent, boivent, parlent et chantent librement sans aucun égard pour le caractère sacré de l'édifice.

Peut-on dire que cette liberté d'allures constitue un de ces « usages sordides » (*sordidis usibus*) dont parle le canon 1172, lesquels exigeraient normalement que la chapelle reçoive une nouvelle bénédiction avant d'être de nouveau livrée au culte ?

R. — La présente consultation soulève d'assez nombreux problèmes, qui n'apparaissent pas à la première lecture, mais qu'il importe de distinguer et d'élucider si l'on veut donner une réponse pertinente.

1° La présente « chapelle », en tant qu'elle est une « chapelle de communauté », possède, en regard du droit, la qualité d'*oratoire semi-public* (can. 1188, § 2, 2°). Il ne ressort pas de l'exposé, que « tous les fidèles aient un droit établi et reconnu (*legitime comprobatum*)[1] d'y entrer librement, au moins aux heures où l'on y célèbre les offices divins » (can. 1188, § 2, 1°) ; ce qui en ferait un oratoire *public*, au sens du droit. Nous traiterons donc cette chapelle comme un oratoire *semi-public*.

2° En conséquence, il y aura lieu de lui appliquer non pas le droit qui régit les « églises » (entendues au sens du canon 1161), comme s'il s'agissait d'un oratoire *public* (canon 1191, § 1), mais le droit propre et mitigé, prévu pour les oratoires semi-publics :

a) Il ne semble pas que l'on puisse parler rigoureusement de « violation » de tels oratoires (can. 1172, § 1), comme on parle de violation d'une église ou d'un oratoire public (can. 1191). En matière « odieuse » (puisque toute violation exige une réconciliation, can. 1173-1176), on ne saurait user de l'analogie de droit[2].

b) La raison de ne pas faire cette assimilation nous paraît indiquée au canon 1196, § 2 : l'oratoire semi-public n'est pas (comme l'église ou l'oratoire public) un lieu intrinsèquement dédié au culte. Pour son *érection*, une simple autorisation de l'Ordinaire suffit ; aucune autre « dédicace » n'est obligatoire : ni pose de la première pierre, ni consécration, ni même une bénédiction (encore qu'il ne soit *pas interdit* de procéder à ces cérémonies lorsqu'il s'agit d'ériger solennellement des oratoires semi-publics importants : séminaire, grande maison religieuse, grand hôpital, etc...). Mais le seul fait que ces rites ne sont pas *imposés* indique que l'affectation au culte divin est plus précaire.

Pour convertir l'oratoire semi-public en un *lieu profane*, il suffit de la permission de l'Ordinaire, donnée pour une cause juste (c'est-à-dire proportionnée) ; on comprend qu'une cause plus sérieuse sera requise si l'oratoire a reçu une consécration. C'est pourquoi, si l'on prévoit que l'oratoire n'est érigé que pour un temps, il est contre-indiqué de donner à l'oratoire semi-public même une bénédiction solennelle (constitutive) ; on se contentera de la bénédiction « commune », prévue dans le Rituel pour un « lieu » (*benedictio loci*) ; c'est celle que le canon 1196, § 2 autorise pour l'oratoire privé et qui n'est qu'invocative.

Même si aucune bénédiction n'a été donnée, la simple autorisation d'érection accordée par l'Ordinaire permet d'y célébrer non seulement la messe, mais encore les offices divins et les fonctions ecclésiastiques (can. 1193), sauf interdiction des rubriques ou limitation de l'Ordinaire[3].

c) L' « exécration » (ou *perte* de la bénédiction ou de la consécration, quand elles auront été données) sera réalisée par la seule autorisation de l'Ordinaire rendant l'oratoire « à des usages profanes ». Par analogie, on peut dire que la consécration ou la bénédiction sera perdue si l'oratoire est détruit ou que la majeure partie des murs s'est écroulée (can. 1170).

d) Quant au « droit d'asile » et à « l'immunité » (locale) dont jouissent les églises et les oratoires publics, il n'en est pas question pour les oratoires semi-publics[4], même s'ils ont été consacrés ou ont reçu une bénédiction constitutive. La chose nous paraît claire, aux termes mêmes du canon 1196, § 2, qui les place, sous ce rapport, sur le même rang que les oratoires *privés* : « quand ils ont reçu la bénédiction commune des lieux ou des maisons, ils doivent être réservés au culte divin et ne pas servir à des usages domestiques. » Rien de plus n'est statué dans le droit *positif*. Le reste est question de droit naturel, de convenance ou de décence[5].

[1] L'acquisition ou la reconnaissance de ce « droit d'entrée » peut venir du fait que la communauté, en faveur de laquelle l'oratoire avait été érigé, en a délibérément ouvert les portes au public ou même l'a invité, convié à venir y assister aux offices ; — ou bien du fait que les fidèles ont spontanément envahi le lieu sacré, même sans le consentement ou malgré la répugnance des responsables de l'oratoire. Ceux-ci ayant laissé faire, sans prendre des moyens aptes à interdire l'accès du lieu sacré, les fidèles du quartier ont, au bout d'un certain temps, *acquis* par l'usage (*prescription*) le droit légitime (qu'on ne leur a jamais accordé explicitement) d'entrer dans l'oratoire, ou moins aux heures des offices religieux (can. 1188).

[2] Quoi qu'en dise M. Conte a Coronata, (*De locis et temporibus sacris*, éd. 1932, p. 81, n. 78). Le canon 1191 spécifie expressément que c'est aux seuls oratoires *publics* que s'applique intégralement le droit qui régit les églises.

[3] Le baptême solennel peut y être administré avec la permission de l'évêque et pour un motif raisonnable (can. 776) ; on peut y entendre les confessions, *servatis servandis* (can. 908, 910) ; y célébrer les mariages, sauf dans les oratoires de séminaires ou de religieuses (can. 1109) ; y distribuer la communion (can. 869) ; y conserver la sainte Eucharistie (can. 1265) et y faire les funérailles (can. 1221, 1230) à certaines conditions.

[4] Sur la question du droit d'asile, les auteurs sont à peu près d'accord. Ils le sont moins sur la question des « immunités ». M. Conte a Coronata attribue aux oratoires semi-publics qui ont reçu une bénédiction constitutive, les mêmes immunités qu'aux églises (*Institutiones*, t. II, 2e éd. 1939, p. 69, *d*). Il nous paraît plus digne d'approbation lorsqu'il écrit (*De locis*, éd. 1932, p. 81, *f*) : « Les immunités et le droit d'asile ne paraissent pas devoir être appliqués aux oratoires semi-publics (même qui ont reçu une consécration) du moins en tant que ces immunités entraînent des *sanctions* de droit ecclésiastique. Cependant, en tant que « lieux sacrés », ces oratoires jouissent de l'immunité qui résulte du droit divin : ne pas y accomplir des actes indécents ou obscènes. » On peut ajouter que ces oratoires, s'ils ont reçu une consécration ou une bénédiction, sont, comme tous les lieux « sacrés » (*loca sacra*, canon 1154) « exempts de la juridiction de l'autorité civile », ainsi que le déclare formellement le canon 1160.

[5] On peut encore s'étonner de voir quelques auteurs, comme Coronata (*De locis*, n. 82) poser en thèse que « la *propriété* des oratoires semi-publics doit être entre les mains de l'Etat ou d'une personne morale civile ou ecclésiastique. » Et pourquoi pas entre les mains d'un simple particulier (propriété *privée*) ?

La raison donnée par l'auteur ne nous a nullement convaincu. Il va jusqu'à dire (après Cavagnis, *Jus publicum*, III, n. 221) qu'*en vertu de la nature des choses*, « un édifice qui a été consacré ou qui a reçu une bénédiction constitutive, voit sa propriété transférée

3° La « condition juridique » de l'oratoire semi-public étant ainsi définie, nous pouvons répondre directement aux questions posées par notre correspondant :

a) Nous ne pensons pas que la dite « chapelle de communauté » soit sujette à la « violation » dont il est question au can. 1172, attendu que le canon 1196, § 2 n'exige de ceux qui usent des oratoires semi-publics et privés que l'observation de deux règles : 1° ces oratoires doivent être exclusivement réservés au culte divin ; 2° ils doivent être libérés de tous usages domestiques.

b) La question de « violation »[6] pourrait se poser uniquement dans le cas où la dite « chapelle » aurait qualité d'oratoire *public*... Mais, même dans cette hypothèse, nous pensons que la « violation » n'aurait *pas été réalisée* en fait. Tout d'abord parce que les « actes » qu'on nous signale (de la part des ouvriers qui travaillent à la restauration de l'édifice), ne sont pas « sordides » de leur nature ; ce sont plutôt des actes « naturels » (boire, manger, fumer...) qu'il serait préférable de ne pas se permettre dans un lieu qui demeure « sacré ». Mais ces indécences, — qu'il faut bien « tolérer », quand on ne peut faire autrement... (l'Eglise tolère souvent ! Dieu lui-même est tolérant !) — ne constituent pas, à proprement parler, des actes et encore moins des *usages* « sordides ». Le Code — pas plus que le droit ancien — n'a déterminé avec précision ce qu'il faut entendre par cette expression. Les auteurs en donnent quelques exemples : la transformation d'un lieu de culte en caserne (Gasparri, *De Euchar.*, n. 246 ; cfr. S. C. Rites, 27 févr. 1847, n. 2938), la tenue de foires spécialement d'animaux, des danses déshonnêtes ou des représentations théâtrales immorales, la sépulture d'un excommunié *après sentence* (can. 1172). Nous y ajouterions avec certitude : l'installation d'une étable, de latrines, d'un lupanar, etc.

c) On notera toutefois que les deux termes *usus* et *addictio* employés par le canon 1172 indiquent qu'il ne s'agit pas seulement d'un acte unique ou transitoire, mais d'une utilisation prolongée, d'actions répétées ou une certaine « affectation » à de tels buts. Ce n'est *pas le cas* présentement.

d) Enfin, même *à supposer* qu'il y ait eu « violation » de l'oratoire (ce qui n'est pas), on notera que cette « violation » ne fait perdre ni la bénédiction ni la consécration qu'aurait pu recevoir l'oratoire. Une « nouvelle » bénédiction donnée à la chapelle réparée avant de la livrer au culte divin serait donc inadéquate et inopérante.

Ce qui s'imposerait alors (dans l'hypothèse d'une violation), ce serait une « réconciliation », ainsi qu'il est prévu aux canons 1173-1177 du Code. Les formes de cette réconciliation sont indiquées dans le Rituel au titre VIII, chap. XXVIII. Elles consistent en prières et aspersion d'eau bénite.

Mais nous n'insisterons pas davantage. Notre consultant et nos lecteurs auront compris que l'oratoire n'a besoin ni de bénédiction nouvelle, ni de réconciliation, pas même *ad cautelam* (can. 1174, § 2).

A. BRIDE.

ipso facto dans le domaine de l'Eglise, même s'il a été construit aux frais d'une personne physique ou morale ». Ce ne serait qu'en vertu d'une « tolérance » que des édifices sacrés pourrait être laissés en propriété à des particuliers, attendu, dit l'auteur, que « tout ce qui est consacré est soustrait au commerce humain et est soumis uniquement à la société religieuse... »

Ce *principe* est trop absolu et il est constamment battu en brèche par des faits admis (et non pas seulement *tolérés*) par l'Eglise. Celle-ci n'a jamais exigé que, par exemple, des calices ou autres vases *consacrés* ne puissent demeurer la propriété de particuliers, et cela « en vertu de la nature des choses » (*talis conditio est intrinseca ipsi naturæ rei...*).

Qu'on dise (avec Cavagnis) que les choses consacrées « sont au moins grevées d'une servitude perpétuelle en faveur de l'Eglise et soumises à sa juridiction... », cela *peut* être admis s'il s'agit d'édifices cultuels, — encore que, lorsqu'il s'agit d'oratoires semi-publics, la « perpétuité » de la servitude soit assez *précaire*, attendu que l'Ordinaire peut les rendre à un usage profane (can. 1192). Pour les calices *consacrés*, c'est beaucoup moins vrai... Et tous les auteurs admettent qu'ils peuvent être « vendus » par leur propriétaire (privé), même sans l'autorisation de l'Eglise. Et c'est seulement une vente *publique* qui fait perdre la consécration (can. 1304).

Tout récemment, le Saint-Siège ayant refusé de *renouveler* un Bref autorisant un oratoire *privé*, a invité l'Ordinaire du diocèse à faire de cet oratoire un oratoire « public », *servatis servandis*. Le Saint-Siège n'a nullement envisagé (dans cette dernière hypothèse) de ne pas laisser au suppléant la *propriété* de l'oratoire.

[6] Nous évitons à dessein d'employer le mot « profanation », en usage chez nombre d'auteurs, même après le Code, — parce qu'il est équivoque. D'après son étymologie, il désignerait mieux « la réduction d'une chose bénite ou consacrée à un *état* ou à des *usages* « profanes » (cfr. can. 1150, 1164, 1165, 1169, 1170, 1187, 1192, 1510...). Seuls les canons 1269, § 2 et 1289, § 2 emploient les mots *profaner* et *profanation* au sens vulgaire de « traiter sans respect, mépriser, souiller... ». Canoniquement parlant, la *violation*, qui n'est pas sans rapports avec la profanation, est un acte *sui generis* qui entraîne des conséquences spéciales.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

I

UN CINQUANTENAIRE

Fondées en 1910, les *Recherches de Science Religieuse* ont aujourd'hui un demi-siècle d'existence. Il convenait qu'un « *Mémorial du Cinquantenaire* » marquât cet événement. Publication opportune, qui rappelle heureusement la part prise par la savante revue au rayonnement mondial de la pensée catholique dans le domaine des sciences bibliques, de la théologie et de l'histoire des dogmes. Ce champ d'action des *Recherches*, on en trouve le rappel dans les divers articles du présent recueil ; mais, voulant ici nous cantonner dans l'histoire même de la revue, il suffira d'indiquer à la fin de cet article le sommaire des différentes études abordées [1].

I

Une introduction historique, due au R. P. Lecler, professeur à l'Institut catholique de Paris, retrace l'histoire des origines et de la fondation des *Recherches* : histoire incomplètement connue jusqu'à ce jour, mais qui reçoit des précisions inédites, puisées aux archives de la province de France.

[1] *Recherches de Science Religieuse.* « **Mémorial 1910-1960** ». N[os] 1-2 janvier-juin 1960, 376, 16 NF. Paris, 15, rue Monsieur.

Les *Recherches,* écrit le P. Lecler, sont nées à une époque dramatique, celle des controverses modernistes, que compliquaient encore, il faut bien le dire, les excès des *zelanti* ou intégristes. L'idée d'une revue spécialisée dans le domaine des sciences religieuses positives semblait s'imposer : n'était-il pas nécessaire de se placer sur le terrain même où l'erreur prétendait trouver sa justification, pour montrer que l'étude positive des doctrines, conduite impartialement et sans préjugé, doit harmonieusement compléter la spéculation doctrinale ? Cette pensée inspirait le P. de Grandmaison dès 1903 :

C'est un fait incontestable, écrivait-il, que les études de théologie positive excitent de nos jours beaucoup d'intérêt et provoquent de nombreux travaux ; il n'y aurait rien d'anormal, ni d'inquiétant, si cet intérêt n'était trop souvent exclusif et ces études insuffisamment préparées. Malheureusement il est également certain que chez beaucoup d'esprits, le mépris de la théologie scolastique va de pair avec l'estime de la positive et qu'une profonde ignorance des positions dogmatiques s'allie à une science historique très riche. Certains même, et de ceux qui travaillent le plus activement, semblent rechercher avant tout dans les documents du passé, des objections contre les thèses traditionnelles.

Certains tâtonnements, certaines hésitations devaient fatalement se produire ; néanmoins le Père de Grandmaison, encouragé par le provincial de Paris et soutenu par le P. Bainvel, devait voir son projet progresser lentement. Le « grand acte » du P. Lebreton (7 avril 1904) fut l'occasion d'un débat sur le projet du P. de Grandmaison. Le projet fut repris par le P. Bainvel ; mais la théologie spéculative comme telle n'y avait aucune place :

La revue qu'on se propose de fonder serait uniquement consacrée à l'histoire de la théologie. On n'y traiterait donc pas les questions de théologie spéculative, sinon sous leur aspect historique, ni inversement les questions d'histoire, sinon en tant qu'elles intéressent la théologie. On n'y étudierait pas non plus la Bible pour elle-même ; les articles d'exégèse ou de critique textuelle seraient laissés à la *Revue Biblique ;* par contre, on pourrait étudier la théologie de l'Ancien Testament, ou celle de S. Paul, de S. Jean... On traiterait aussi de la théologie des Pères, soit étudiés isolément, soit groupés par écoles ; les docteurs du Moyen Age, les grands scolastiques des diverses époques et, parmi les auteurs de la Compagnie, les théologiens même plus récents fourniraient aussi des sujets d'études; de même aussi les hérésiarques et les principaux théologiens hétérodoxes ; on étudierait encore les religions non chrétiennes et les philosophies, en tant du moins qu'elles ont influé sur la pensée chrétienne et sur la théologie.

Cet exposé fut unanimement approuvé. Néanmoins des hésitations se produisirent encore : y aurait-il un public pour une telle revue ? peut-elle réellement gêner les *Etudes* et leur faire concurrence ? La revue doit-elle être autonome ou rattachée aux *Etudes ?* Pourra-t-on faire appel à des rédacteurs étrangers à la Compagnie ? Petites difficultés. Une difficulté plus sérieuse vint d'ailleurs : du R. P. Général de la Compagnie, alors le Père Martin, à qui le projet avait été transmis par le Provincial de Paris.

Le Père Général estimait qu'une revue de ce genre serait d'une grande utilité, *si* à une haute valeur scientifique elle unissait une orthodoxie irréprochable ; mais ces conditions sont-elles faciles à remplir ? Le projet primitif voulait une revue ouverte à tous les savants catholiques ; mais comment assurer l'orthodoxie des rédacteur, « d'autant moins disposés à accepter le contrôle et les observations, qu'ils se sentiraient plus érudits dans leur partie » ? En ce qui concerne la Compagnie, y trouvera-t-on présentement « des hommes tout formés, ayant assez de science pour s'imposer ? » Le Père Général ne le pensait pas. En conséquence, le T. R. P. Martin prononçait l'ajournement du projet, « jusqu'au jour où nous aurons formé des rédacteurs assez compétents pour l'entreprendre. En attendant, qu'on prépare ces rédacteurs, en spécialisant dans les sciences nécessaires des sujets de talents... »

Les « sujets de talent », ajoute le P. Lecler, ne manquaient pas. Il était permis de penser qu'ils constitueraient progressivement cette équipe de rédacteurs compétents que réclamait le R. P. Général. Effectivement, dans les années suivantes, les travaux des PP. d'Alès Condamin, Prat, Lebreton, Cavallera, Rousselot et de Grandmaison révélèrent les brillantes qualités intellectuelles et techniques de la nouvelle génération.

Il était évident par ailleurs que les *Etudes* ne pouvaient suffire aux exigences des théologiens et des biblicistes pour leurs articles techniques. Malgré tout, c'est seulement en 1908 que seront de nouveau évoqués les projets de 1904. Deux faits ont eu une influence réelle sur cette reprise : la disparition de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse,* plus ou moins inféodée au modernisme condamné par l'encyclique *Pascendi,* l'apparition de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* fondée par les Dominicains du Saulchoir [1]. L'initiative dominicaine n'invitait-elle pas la jeune équipe des théologiens jésuites à une courtoise et fraternelle émulation ? Laissons ici la parole au P. Lecler, de crainte de déformer sa pensée :

La fondation d'une revue nouvelle paraissait à tous non seulement souhaitable, mais nécessaire. Restait le choix d'un nouveau directeur que l'on devait soumettre, comme la décision précédente, à l'approbation romaine. Comment ne pas songer, en l'occurrence, au P. de Grandmaison ? Il était l'auteur du projet de 1904. Il continuait d'enseigner avec éclat, à Cantorbéry, puis à Ore Place, près de Hastings, la théologie fondamentale. Il avait acquis, dans les controverses autour du modernisme, une autorité grandissante.

On perçoit cependant chez les consulteurs quelques hésitations. En cette époque dramatique, règne un climat de crainte [2]. Le soupçon de « modernisme » exer-

[1] Nous avons eu le plaisir d'évoquer son Cinquantenaire dans l'*Ami,* 1957, p. 618.

[2] Ceux qui ont vécu cette époque comprennent mieux le caractère pénible, délicatement exprimé par le Père Lecler, d'une situation doctrinale difficile. D'une part, d'excellents esprits, totalement dévoués à la cause de la vérité, sentaient la nécessité de mieux connaître le mal pour y apporter remède et dans ce but, de présenter la doctrine traditionnelle de l'Eglise avec des méthodes mieux adaptées à la mentalité des adversaires. D'autre part, du côté de l'autorité romaine, la crainte que de nouvelles méthodes et très particulièrement la méthode historique appliquée à la théologie ne soient une occasion d'erreur, en raison de l'abandon de la méthode proprement théologique. De la crainte à la défiance, de la défiance au soupçon, le glissement était facile.

Même après la condamnation du modernisme, certains auteurs combatifs attaquèrent encore comme moder-

çait un peu partout son action paralysante. On devine la gêne qu'il pouvait causer par ces réflexions que le P. Heinrich, provincial de Champagne, soumettait à un autre supérieur, en date du 6 juin 1908 : « Actuellement, je crois que le P. L. de Grandmaison ne serait pas bien vu comme directeur ; j'estime qu'il sera toujours un homme de saine doctrine et que dans l'avenir il pourra devenir un bon, un excellent directeur ; mais maintenant je pense que ce serait risquer beaucoup de ne pas plaire au Saint Père, étant donné la peine que plusieurs ont éprouvée de sa courtoisie et longanimité excessive envers M. Loisy... »

Néanmoins le choix définitif s'arrêta sur le Père de Grandmaison et la décision de Rome, où le T. R. P. Wernz avait succédé en 1906 au T. R. P. Martin, fut en tous points favorable. Le P. de Grandmaison vint prendre la direction des *Etudes*. Dès le début de mai 1909, il lançait les premiers appels aux confrères dont il espérait la collaboration. Dans le courant de janvier 1910 paraissait le premier numéro des *Recherches*.

II

On ne saurait trop remercier le P. Lecler d'avoir ainsi retracé les origines de la savante revue, dont il nous dit ensuite les difficultés, les épreuves, mais aussi — et c'est là ce qui importe davantage en fin de compte — les résultats, magnifiques, certes, pour la pensée chrétienne. Il ne s'agit plus simplement de théologie historique, comme le laissait entendre le projet de 1904 ; ce sont toutes les branches de la science religieuse qui ont été tour à tour abordées : foi, miracle, mystique, origines chrétiennes, théologie médiévale, jansénisme et quiétisme, religions non chrétiennes et histoire comparée des religions, Ecriture Sainte. Disons simplement que ce fut toujours avec « un esprit d'entière soumission aux enseignements autorisés de l'Eglise catholique et en même temps d'exacte fidélité aux bonnes méthodes scientifiques ».

L'année 1923 devait marquer un renouveau dans la vie des *Recherches*. De trimestrielles elles deviennent bimestrielles ; la direction des *Etudes* est remise au P. du Passage, le P. de Grandmaison gardant les seules *Recherches*, ce qui permet aux deux directeurs de donner à ces deux organes une impulsion nouvelle. A la mort inopinée du P. de Grandmaison, son successeur le P. Lebreton demeure le gardien vigilant de la tradition.

nistes « des écrivains qui se sont parfois trompés, mais qui étaient et restaient des fils loyaux et de bons serviteurs de l'Eglise », et cela d'une façon passionnée et souvent injuste. Les *Etudes* protestèrent alors dans un article qui fit sensation et qui est tout à l'honneur de son directeur : *Critiques négatives et tâches nécessaires* (janv. 1914).

En 1908, le P. Wernz fut l'homme de la clairvoyance et de la conciliation. « Il exigeait qu'on donnât la première place à l'étude spéculative selon la méthode scolastique, sans négliger pour autant la théologie positive. Toujours préoccupé de maintenir la pureté de la doctrine, dans l'esprit de S. Thomas, il ressentit d'autant plus vivement certaines accusations ouvertes ou voilées, de modernisme et de désobéissance au Saint-Siège, dirigées contre l'Ordre ou même contre sa propre personne. Dans la lutte contre le modernisme, il était opposé aux mesures de répression purement juridiques, qu'il jugeait inefficaces » (J.-P. Grausem, S. J., dans le *D.T.C.*, xv, 2350). L'exclusion de G. Tyrrell avait précédé (1er février 1906), son élection au généralat (8 sept. 1906).

En quelques pages fort denses, le P. Lecler rappelle la multiplicité et l'étendue des sujets traités. Si l'entrée de la philosophie est une des particularités de la seconde période des *Recherches*, l'orientation générale de la revue reste néanmoins celle des recherches historiques. Avec son second directeur, elle est devenue plus étroitement patristique et, dans ce domaine, elle s'est acquis une haute autorité. Les études sur les origines chrétiennes ont été particulièrement nombreuses. D'autres domaines, sans être négligés, ont subi quelques vicissitudes, en raison de circonstances diverses que relate avec objectivité le P. Lecler. Mais il faut ici faire une place de choix aux travaux du Père Lebreton sur l'histoire des origines chrétiennes. La fidélité du P. Lebreton à ces études s'associait, chez lui

à une compétence hors pair dans le triple domaine de la philologie, de la littérature ancienne et des disciplines théologiques. Les *Recherches* sont ainsi devenues, grâce au labeur personnel de leur second directeur, l'un des organes indispensables pour l'étude de l'Eglise primitive. Depuis 1921, tous les travaux importants publiés en cette matière y ont été analysés et jugés par un maître incontesté. Très attentif aux problèmes doctrinaux, le P. Lebreton excellait à exposer la pensée ou la thèse d'un auteur, pour la soumettre ensuite à une critique à la fois sereine et pénétrante. De cette critique se dégageaient, quand il en était besoin, des vues personnelles, lumineuses, celles que peut esquisser un historien qui joignait à la connaissance des textes un sens profond de la vie de l'Eglise en ses origines, et des exigences de sa foi.

Cette date de 1921 nous remet en mémoire le souvenir d'un article paru dans *Gregorianum*, intitulé *A propos d'un livre récent de théologie historique*. Cet article reflétait encore, en certains passages, les craintes et les hésitations romaines auxquelles on a fait allusion plus haut ; il était dû au cardinal Billot, que récemment un anonyme correspondant du *Monde* opposait au P. Lebreton en termes fort désobligeants. Et pourtant voici ce que l'éminent théologien romain pensait de l'*Histoire du dogme de la Trinité* : « La figure du divin Maître ressort de cette exposition, si belle, si attachante, si divine et si humaine en même temps, que l'âme s'ouvre d'elle-même au sentiment qu'exprimait l'Apôtre quand il écrivait : *In fide vivo Filii Dei qui dilexit me* » (*art. cit.*, p. 10) [3].

La seconde guerre mondiale ralentit, sans la paralyser totalement, la vie des *Recherches* : en 1944 et 1945 deux fascicules parurent sous un nom de guerre : « Vivre et Penser ». En 1946, elles reparurent sous leur titre habituel avec le P. de Lubac comme directeur. Après avoir rappelé ce que fut, pendant la période d'après-guerre, l'activité des collaborateurs, dont l'intérêt très vif pour les disciplines scripturaires et patristiques, se doublait « d'un effort vigoureux pour repenser, en accord avec les préoccupations de notre temps, les problèmes théologiques ». La place donnée à la philosophie et à la théologie spéculative est assez importante ; on y sent l'influence des controverses sur le devenir, l'évolution, le sens de l'his-

[3] Voir la longue recension que nous avons jadis consacrée à l'ouvrage du P. Lebreton, dans l'*Ami*, 1929, p. 292-296.

toire ; l'étude du surnaturel devient un sujet de premier plan ; un intérêt plus marqué s'y retrouve en faveur des études scripturaires ; en bref,

on peut conclure qu'entre 1946 et 1950, toutes les grandes questions d'actualité, dans le domaine scripturaire et théologique, ont trouvé leur écho dans les *Recherches*. Une certaine diversité s'y manifestait d'ailleurs librement, comme il convenait à une revue dont le titre même évoquait, dès l'origine, le caractère et l'orientation générale : des essais, des études critiques plutôt que des thèses ou des assertions massives.

L'encyclique *Humani generis* (1950) apportait aux théologiens catholiques un ensemble de règles et de mises en garde. La direction des *Recherches*, déjà constituée en collège en ce moment, a tenu le plus grand compte des consignes pontificales. Si « elle a observé, dans les années suivantes, une certaine réserve vis-à-vis des sujets de théologie spéculative », par contre, « elle a continué d'assurer, dans les articles et les bulletins, le retour aux sources bibliques et patristiques ». Pour tous ces travaux,

la revue s'est plus largement ouverte aux savants catholiques. Elle n'est pas la revue d'une école, d'un cercle fermé. Dans sa spécialité, en matière de théologie historique et spéculative, elle bénéficie des concours les plus divers, sous réserve de compétence technique et de sûreté dans la doctrine.

Que pourrait-on ajouter à ce tableau d'une activité de cinquante années dans tous les domaines de la science religieuse ? Nous ne voyons rien de mieux que les réflexions par lesquelles Jean Rivière terminait son article sur le *Modernisme* (*D.T.C.*, x, 2045) :

« Le modernisme était né du besoin d'adapter la doctrine de l'Eglise aux conditions nouvelles que les résultats de la critique imposent désormais aux intelligences cultivées. C'est la forme actuelle que la philosophie religieuse, l'exégèse biblique et l'histoire des dogmes donnent au vieux problème toujours renaissant de l'accord entre la raison et la foi... Le désaveu officiellement infligé à des solutions notoirement funestes, entraîne par lui-même l'obligation de leur en substituer une plus adéquate. Aux philosophes, historiens et théologiens catholiques incombe cette tâche dans leur domaine respectif, si, non contents de réfuter le modernisme, ils ont à cœur d'en prévenir efficacement le retour. »

Les *Recherches* ont fait œuvre, moins de réfutation que de construction. Elles ont paru à l'heure opportune. Trois générations de théologiens s'y sont mis au service de la science et de l'Eglise catholique. Et le P. Lecler a raison d'affirmer : « Rien n'indique que cet effort se relâche. Bien au contraire, les *Recherches de Science religieuse* continuent. » Quelle reconnaissance leur doivent tous les amis du progrès de la vérité dans les âmes sincères !

A. Michel.

* *

Sommaire des articles accueillis dans le « Mémorial » :

I. — Henri Cazelles, P.S.S., professeur à l'Institut catholique de Paris. *Bible, Sagesse, Science* (*La Sagesse à Jérusalem, Culture et Religion, Religion d'Israël et Humanisme, Bible et Hellénisme, Le Livre de la Sagesse et la nature*).

II. — Edouard Des Places, S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical (Rome). *Un poème du IIIe siècle avant J.-C. contre la divinisation des souverains.*

III. — André Feuillet, P.S.S., professeur à l'Institut catholique de Paris. *La signification théologique du second miracle de Cana* (Jo., iv, 46-54), (selon qu'on rattache ce texte au contexte précédent ou au contexte subséquent).

IV. — Mgr Lucien Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain. *Pour l'histoire du titre* Apostolos *dans le Nouveau Testament.* (1° *La sémantique paulinienne : a*) Paul « apôtre » ; *b*) Les grands apôtres de Jérusalem ; *c*) Les apôtres de seconde catégorie. — 2° *Enchaînement des autres données primitives : a*) La littérature des missions et les apôtres missionnaires ; *b*) Le thème des douze apôtres).

V. — Stanislas Lyonnet, S.J., professeur à l'Institut biblique pontifical (Rome). *L'Hymne christologique de l'Epître aux Colossiens et la fête juive de Nouvel An* (Saint Paul, *Coloss.*, i, 20, et Philon, *De spec. leg.*, 192).

VI. — Paul Galtier, S. J., professeur à l'Université Grégorienne. *La* Forma Dei *et la* Forma servi *selon saint Hilaire de Poitiers.*

VII. — Jean Daniélou, S.J., professeur à l'Institut catholique de Paris. *Grégoire de Nysse et le Messalianisme.*

VIII. — Guy de Broglie, S.J., professeur à l'Université Grégorienne. *La notion augustinienne de sacrifice « invisible » et « vrai ».* (1° *Nature et importance du problème.* — 2° *Préliminaires à une solution : les trois acceptions augustiniennes du mot « verus ».* — 3° « *Verum sacrificium » au sens de sacrifice « visible ».* — 4° « *Verum sacrificium » au sens de sacrifice « invisible ».* — 5° *Conclusions*).

IX. — Antoine Lauras, S. J., professeur au scolasticat S. J. de Laval. *Saint Léon le Grand et la Tradition.* (1° *La Tradition règle de foi.* — 2° *La Tradition, règle de vie. L'autorité des Pères et des conciles*).

X. Henri de Lubac, S.J., Membre de l'Institut, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. *Saint Grégoire et la grammaire.*

XI. — Antoine Chavasse, professeur à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg. *La discipline romaine des sept scrutins pré-baptismaux. Sa première forme.* (1° *Remaniements et compléments apportés au VIe siècle, aux lectures des messes de Carême.* — 2° *La première organisation de la discipline des sept scrutins : a*) lectures et pièces de chant ; *b*) L'*ordo romanus* XI et l'organisation des messes quadragésimales des IIIe et IVe *semaines* ; *c*) Le *Comes* de Murbach et l'organisation des messes quadragésimales des quatrièmes mercredi et samedi).

XII. — Henri Rondet, S.J., professeur au scolasticat S. J. de Fourvière. « *Naturel* » *et* « *Contre-nature* ». *Sur trois lignes de saint Thomas.*

XIII. — Léopold Malevez, S. J., professeur au Collège philosophique et théologique Saint-Albert (Egenhoven-Louvain). *Nouveau Testament et Théologie fonctionnelle.* (1° *Christologie fonctionnelle.* — 2° *Théologie biblique révélée et théologie naturelle.* — 3° *Les limites de la christologie fonctionnelle*).

XIV. — Henri Brouillard, S. J., *Maurice Blondel et la Philosophie de la Religion.* (1° *Une interprétation.* — 2° *Visée apologétique.* — 3° *Insuffisance de la philosophie.* — 4° *Logique de l'action*).

XV. — Jacques Guillet, S. J., professeur au scolasticat S. J. de Fourvière. *Bulletin de théologie biblique* (Trois ouvrages recensés : 1° Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band. i, Munich, 1957. — 2° Gerhard von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* — 3° Henri de Lubac, *Exégèse médiévale.* Les quatre sens de l'Ecriture (Théologie, n. 41, 1re partie, t. i et ii).

XVI. — Xavier Tilliette, S. J. *Etat présent des Etudes Hamanniennes.* (1° *Recherches et travaux érudits.* — 2° *Portrait de Hamann.* — 3° *Histoire des interprétations.* — 4° *Interprétation théologique.* — 5° *Résultats et tâches*).

II

JUGEMENT CHRETIEN SUR L'ACTUALITE HISTORIQUE ou Le drame des prêtres-ouvriers vu dans l'Actualité historique

Le dernier ouvrage du R. P. Gaston Fessard : « *De l'actualité historique* » [1], est le résultat d'un effort courageux vers une lucidité assez rare de nos jours. C'est une réflexion sur l'actualité historique la plus brûlante, et pourtant elle ne doit rien aux « modes », aux entraînements passionnels qui si souvent emportent l'opinion de droite ou de gauche. L'actualité historique, c'est — pour l'essentiel — la libre décision par laquelle se constitue dans le « *hic et nunc* », notre réalité humaine, tant individuelle que sociale ; mais, c'est aussi — pour aujourd'hui — cette tranche de notre présent que marque tragiquement le « tournant mal pris » par l'apostolat des prêtres-ouvriers. Gaston Fessard n'aborde ce problème qu'avec le souci de sauver le Peuple tout entier, joint à une volonté de fidélité absolue à l'Eglise. Seulement, pour unir ces deux exigences inséparables au cœur de l'apôtre, le P. Fessard dispose d'une *méthode* très consciente d'elle-même, puisée aux sources même de la Révélation, et très précisément dans la pensée inspirée de l'Apôtre juif des Gentils, celui qui fut placé à la croisée des chemins de l'Histoire au moment où l'Histoire sainte passait la main à l'Histoire de l'Eglise. C'est à la « défense et illustration » de cette méthode que le R. P. Fessard consacre son premier tome ; le second peut alors l'appliquer à l'actualité historique, en montrant comment faute de cette méthode, la doctrine de S. Thomas lui-même risque d'être appliquée à tort et à travers...

Certes, l'apôtre, et tout simplement le catholique soucieux des problèmes apostoliques de son temps, sera tenté d'aller tout de suite au tome II, intitulé « *Progressisme chrétien et Apostolat ouvrier* ». Le R. P. le prévoit, et il y consent, allant même jusqu'à résumer au début de ce tome II les analyses qui remplissent le volume précédent. Pourtant, il nous semble que cette lecture tronquée priverait le lecteur du bénéfice *éducatif* visé par l'auteur.

Le tome I, en effet, « *A la recherche d'une méthode* », même si le lecteur peut formuler quelques doutes ou réclamer un supplément de preuves sur telle formulation ou telle généralisation, ne peut manquer de redresser en tout catholique français, qu'il se dise ou se croie de droite ou de gauche, plusieurs habitudes d'esprit, plus ou moins gravement dommageables. Au catholique de droite qui risque d'englober dans le même mépris sommaire le slogan marxiste du soi-disant « *sens de l'histoire* » et le sens chrétien de « l'actualité historique », Gaston Fessard rappelle que le Christianisme est histoire, parce que le Christ est le Centre de l'histoire — que chacun de nous a la tâche de faire l'histoire par chacune de ses « élections » au sens ignatien... — Au catholique de gauche qui croit devoir emboîter le pas au « sens de l'histoire » selon Marx, Gaston Fessard montre que S. Paul a discerné de façon irréfragable quel est le seul sens, et quels sont les seuls agents de l'histoire, en fonction de la seule fin de l'histoire. Avant et après le Christ, préparant le Christ ou l'attendant, puis le refusant ou l'acceptant, deux courants essentiellement religieux — mais, par voie de conséquence, aussi sociaux, nationaux et internationaux, — divisent nécessairement l'humanité : le courant Juif et le courant païen. Mais avec ou contre le Christ, chacun de ces deux courants se subdivise, soit pour se composer dans le Rassemblement qui est l'Eglise (le « mur de séparation » étant alors renversé, ainsi que nous l'explique l'épître aux Ephésiens), soit pour diverger et s'opposer extrêmement. On obtient ainsi le Juif élu et le Juif rejeté, le Païen converti et le Païen idolâtre.

Seulement ce que l'analyse historique démontre, au gré du P. Fessard, c'est que l'opposition du Juif et du Païen ne cesse de renaître au sein de tout groupe humain touché par l'Evangile et l'Eglise. Le chrétien qui réunit en lui le Juif héritier des promesses faites à Abraham, et le Païen enté sur Jésus-Christ par le baptême et non par la circoncision, — le chrétien donc est perpétuellement tenté du formalisme ou du pharisaïsme qui feront de lui un Juif incrédule (ou rejeté), ou de l'injustice et de l'inintelligence qui feront de lui un païen idolâtre... A partir de cette loi (Fessard dit de cette « dialectique ») du Païen et du Juif, toute la destinée de l'humanité rachetée s'éclaire : le Conservateur obstiné prend son attachement au passe pour une fidélité aux principes, et il confond les principes avec la Lettre qui tue ; le Révolutionnaire acharné confond l'Esprit qui vivifie avec l'absence de tout principe traditionnel, et prend sa manie de nouveauté pour une fécondité créatrice. Nationaliste, le premier oublie que tout homme a une vocation internationale ; internationaliste, le second prétend se passer de toute tradition nationale. Et c'est bien dans cette ligne que, de nos jours, s'opposent le Bourgeois et le Prolétaire : le Bourgeois, ex-révolutionnaire voltairien, mais demeuré libéral, prend son libéralisme verbal, travesti en christianisme de façade, pour l'évangélisme authentique : il réalise à la fois le type du Juif formaliste et celui du Païen adorateur de Mammon ; le Prolétaire, frustré des jouissances matérielles que permet l'argent, élève la revendication du Pauvre pour la justice, ce qui lui donne les traits du Peuple messianique annonciateur des temps futurs où toute justice sera consommée, mais il fait entendre contre le christianisme la négation athée du travailleur qui n'adore que la matière et ne compte que sur ses œuvres.

L'erreur du Progressisme sera alors, essentiellement, de prendre la classe ouvrière, considérée

[1] Gaston Fessard, S. J. **De l'actualité historique**, 2 vol. (14 × 21,5), 300 et 520 p., les deux 45 NF. Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

comme une réalité sociologiquement irréductible, pour le nouveau Peuple de Dieu, véritable nation dans la nation, et entre toutes les nations, porteur par conséquent des espérances messianiques : la classe ouvrière aurait une vocation naturelle à être le Corps mystique. Le Parti communiste, dans sa lutte ouvrière contre la religion pharisaïque des Bourgeois de tradition chrétienne, ne serait dès lors que l'instrument du châtiment divin contre le Juif réprouvé, et son athéisme ne serait qu'une apparence provisoire.

Double, et triple erreur !

Erreur sociologique d'abord, qui consiste à donner à la *classe ouvrière* une consistance et une authenticité qu'elle n'a pas : la soi-disant classe ouvrière doit surtout sa consistance notionnelle à l'artifice de la propagande et de la théorie marxistes, propagande qui réussit en milieu latin, grâce à l'orchestration qu'elle reçoit de la naïveté des intellectuels, et qui ne réussit pas en milieu anglo-saxon plus défiant à l'égard des constructions abstraites.

Erreur historique ensuite : qui consiste à négliger des faits plus certains : la compénétration des classes dans le monde capitaliste, et la reconstitution des classes dans le monde communiste.

Mais erreur religieuse surtout : c'est l'Eglise seule qui *rassemble* en elle le Peuple élu, fidèle au Christ, et les Païens convertis et sauvés par le Christ, l'Eglise — et non une classe (ni une race, comme le voulait le Nazisme). — Tout au contraire, les aspirations légitimes du monde ouvrier sont inversées et inverties par la machinerie communiste qui en fait un Peuple élu, mais infidèle, un messianisme adorateur de la matière, et transforme les tensions normales entre couches sociales distinctes en luttes inexpiables et d'ailleurs infécondes.

Le Prêtre-ouvrier, qui accepte de faire un bout de chemin avec le communisme, et même de prendre des responsabilités dans le syndicalisme inspiré par le Parti, notamment en matière de lutte de classes, renonce ainsi à la réalité du service dans l'apparence de la domination, et tombe dans la réalité du servilisme dans l'apparence de la fraternité. Il se laisse « naturaliser » par l'ouvriérisme séparateur, laissant ainsi « dénaturer » en lui l'Homme nouveau créé en Jésus-Christ et en qui tout mur de séparation est aboli entre Juifs et Païens.

Ces analyses évidemment subtiles, depuis l'exégèse paulinienne jusqu'à la reconstitution du chassé-croisé Juif-Païen, permettent pourtant au Père Fessard de rejoindre les faits les plus obvies racontés notamment par le P. Lœw (*Journal d'une mission ouvrière*) et par Madeleine Delbrel (*Ville marxiste, Terre de mission*).

* *

L'une des difficultés de lecture du P. Fessard tient à ce que son tour d'esprit est, à la lettre, « dia-lecticien » : il est avant tout un homme de dialogue et de discussion. C'est ce qui donne à la plupart de ses pages leur aspect à la fois vivant (ce qui est une qualité incontestée) et anecdotique (ce qui paraît à certains un défaut de systématisation). On assiste ainsi à la genèse de chacune des notions dont il se sert : il les justifie surtout en montrant comment elles lui ont été imposées peu à peu par les lectures et les événements, — et comment elles lui semblent confirmées par les erreurs pratiques de ceux qui les ont méconnues ou déformées.

Le P. Fessard, à partir de ces prémisses, a eu le courage de présenter de loyales critiques, dépourvues de tout esprit polémique, à quelques-uns qui n'évitèrent pas toute compromission avec le Progressisme, tels Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Henri Bartoli, mais aussi à quelques-uns des plus grands noms du thomisme, comme Jacques Maritain, le P. Chenu, le P. M.-J. Nicolas. Mais il serait injuste de voir en ces critiques une machine de guerre : Gaston Fessard reconnaît le mérite d'ensemble d'*Humanisme intégral* de Maritain, même s'il en critique certains passages relatifs à la mission historique, ou messianique, du prolétariat ; de même il se réjouit de ce que ses propres étourderies aient amené le P. Isaac à étudier magistralement la notion thomiste de « dialectique ».

Le reproche que l'on pourrait faire au Père Fessard est de ne pas dire assez qu'il n'est pas le seul à dénoncer les méfaits de la mystification des intellectuels, même thomistes, par la propagande communiste : lui qui sait si bien s'élever au-dessus des disputes de boutique, n'aurait en rien atténué la force de ses remarques en signalant que déjà M. Bertrand Serret avait critiqué la pseudo-idée claire de classe ouvrière, en rappelant le refus perpétuellement opposé à la mystification marxiste par des hommes comme Gustave Thibon, Pierre Debray, Pierre Boutang, Jean Madiran, Louis Salleron, Georges Sauge... Même si l'on estime trop exclusivement négatif, trop peu constructif, leur refus d'entrer dans la stratégie communiste, ce refus n'en est pas moins un moment dialectique important dans la lutte quotidienne du Peuple chrétien veillant à ne perdre ni son âme ni sa liberté. Et comment taxer de « négatif » un refus des mythes marxistes qui s'appuie sur une adhésion profonde à la doctrine constructive de l'Eglise ? -- Mais il est vrai que le R. P. Fessard n'a point voulu faire une histoire du mouvement progressiste et de ses opposants. — Il est vrai aussi qu'il a, le premier, dès 1948, dénoncé le mythe du prolétariat unique et identique, et son eschatologie (*Le communisme va-t-il dans le sens de l'histoire ?*) et qu'il a récidivé deux ans après dans son article sur « *la signification du marxisme* » du P. Desroches... Seul le P. Fessard avait une « réflexion sur l'historique » à opposer au mythe marxiste de l'histoire.

De même, pour le thomisme : il est bien vrai que S. Thomas n'a point réfléchi sur la métaphysique de l'historicité, et qu'il n'a même pas entrevu la possibilité d'une philosophie de l'histoire (encore que la « *troisième partie* » de la *Somme* contienne, bien explicites, les bases d'une *théologie* de l'Histoire...). Mais il existe un livre, qui aura bientôt trente ans, et où un historien qui n'était pas sans

valeur, réfléchissait systématiquement, et selon les cadres de l'analyse thomiste, sur les lignes de force de l'histoire humaine : c'était *la Caravane humaine* de Jean du Plessis de Grénédan [2]. C'était une synthèse non négligeable.

Pour nous, la lecture du passionnant ouvrage du P. Fessard, confirme une persuasion qui ne cesse de se renforcer : si l'Eglise a choisi saint Thomas d'Aquin comme son théologien et son philosophe officiel, et c'est-à-dire d'abord exemplaire, c'est peut-être avant tout parce qu'il a su dépasser en sa personne et en sa pensée l'opposition du Païen et du Juif, pour les réconcilier dans l'unité d'une pensée vraiment catholique. En S. Thomas se trouve récapitulée la pensée grecque et la pensée hébraïque, mais de telle sorte que le paganisme du Grec soit éliminé par la Révélation hébraïque, tandis qu'inversement les modes de pensée hébraïque se trouvent corrigés, dépassés, éliminés par le mode rigoureux de la pensée hellénique. C'est ainsi que la théologie chrétienne a pu devenir une science ; et c'est ainsi peut-être que la philosophie chrétienne de l'histoire le deviendra à son tour.

Paul GRENET.

[2] In-8, Paris, Plon, 1932.

Comptes rendus bibliographiques

R. P. Marie-Hugues LAVOCAT. — **Témoin et chevalier du Christ : retraite de confirmation.** — In-8 de 108 p., 2,50 NF. (franco, 2,75). — Langres, Ami du Clergé, 1960.

En 1950, le R. P. Lavocat publiait un beau livre sur les Dons du Saint-Esprit (cf. *Ami*, 1951, p. 29-30). Ce livre a été si fort apprécié qu'il est épuisé depuis longtemps, et ses lecteurs désirent vivement la parution du tome II, qui, espérons-le, ne tardera plus guère. Après ces travaux, le R. P. était tout indiqué pour nous donner une solide retraite de confirmation. Nos abonnés ont pu l'apprécier l'an dernier dans le Supplément-Prédication.

Elle est prévue pour trois jours, à raison de deux instructions par jour, sans compter l'introduction, le sermon de clôture, et un double appendice sur les cérémonies de la confirmation et la nature des charismes. En cours de retraite, l'auteur traite les six sujets suivants : la confirmation fait du baptisé un chrétien adulte, un témoin du Christ, un chevalier du Christ, un consacré et un bâtisseur de l'Eglise ; enfin elle comble l'âme des dons du Saint-Esprit, spécialement du don de Force.

Le tout est à la fois très riche et très concret, tout à fait à la portée des enfants. Le Père, qui a l'habitude de ce genre d'auditeurs, sait se faire entendre d'eux, même sans recourir aux histoires que l'on considère parfois comme indispensables. Cette brochure rendra de grands services aux prêtres et aux catéchistes qui ont à préparer des confirmands.

Mère Marie de SAINT-JEAN, O. P. — **Le Père Chauvin et les Dominicaines des Campagnes.** — In-16 de 140 p. et 4 hors-texte, 6,75 NF. — Paris, Gabalda, 1959.

Dans l'établissement de la Congrégation, si prospère et si vivante, des Dominicaines des Campagnes, le Père Chauvin n'a pas eu un rôle d'initiateur. Lorsque, en 1922, il fut sollicité, un peu au hasard, de s'en occuper, les fondatrices cherchaient depuis longtemps leur voie définitive. C'est pourquoi il convenait de faire précéder cette biographie du Père par quelques renseignements très bienvenus sur celles-ci.

Des deux personnes qui eurent l'idée de se dévouer à l'évangélisation des campagnes dès 1907, l'une, M[me] Marie Amiot, est morte depuis 1911. L'autre, Bernadette Beauté, restée alors seule à la tête du petit groupe de jeunes filles éprises du même idéal, est devenu Mère Marie de Saint-Jean, et est l'auteur du présent ouvrage.

Elle raconte l'enfance du futur dominicain à Arbois (Jura), son entrée au noviciat en 1890 à Corbara (Corse), puis les diverses étapes de sa vie religieuse, bouleversée par les expulsions et par la Grande Guerre, durant laquelle il voulut rester sous-officier afin de demeurer plus près de la troupe.

Il avait donc à peine réintégré la vie conventuelle à Paris lorsqu'il accepta de s'occuper activement de la congrégation naissante pour lui infuser l'esprit dominicain. Dès qu'elle fut affiliée à l'Ordre, en 1932, il devint l'aumônier de la Maison-Mère, aux Riceys (Aube), puis à Flavigny-sur-Ozerain (Côte-d'Or), et il le resta jusqu'à sa mort, en 1941.

L'auteur sait décrire le caractère du religieux avec beaucoup d'objectivité et de simplicité. Elle nous le montre calme, surnaturel, tout donné à Dieu et aux âmes, et cependant sujet à des dépressions nerveuses, dues sans doute en grande partie aux fatigues de la guerre, et à d'autres causes plus lointaines. Les citations qu'elle fait de ses notes intimes ou de sa correspondance, ainsi que les anecdotes qu'elle a retenues, sont intéressantes.

Cette biographie perpétuera le souvenir d'un bon religieux et fera connaître les origines d'une congrégation pleine d'avenir.

Peter LIPPERT, S. J. — **Credo.** — In-8 de 316 p., 9,90 NF. — Paris, Ed. du Cerf, 1960.

Cet exposé dogmatique, répandu en Allemagne depuis une quarantaine d'années, est traduit et adapté d'après la deuxième édition de 1952. La première partie, *Le Sauveur*, rappelle d'abord la nature du péché, et montre en Jésus, Homme-Dieu, le médiateur qui restaure l'humanité, la sanctifie et la délivre du mal. La deuxième partie, *Les Grâces de Dieu*, expose la nature de la grâce, le rôle des bonnes œuvres, le mérite, la prédestination, la damnation et les diverses grâces particulières. La troisième partie a pour objet *les sacrements du Christ* : l'eucharistie y a une place prépondérante, comme il convient.

Le caractère dominant de cet exposé est une pénétration personnelle du dogme. L'auteur présente les sujets en termes vivants, humains, qui font réfléchir et aident à explorer le contenu des formules dogmatiques. On y trouve habituellement les solutions thomistes, adaptées à un public non spécialisé.

Les séminaristes et les laïcs cultivés auront là une lecture enrichissante, et les prêtres de ministère une mine à exploiter pour leurs instructions.

Jean MELLOT. — **La superstition, ersatz de foi.** — In-12 de 120 p. (coll. « Je sais - Je crois »), 3,50 NF. — Paris, Fayard, 1959.

Après avoir défini la superstition et rappelé ses origines (peur mêlée à la confiance, survivances païennes), l'auteur expose clairement, avec exemples à l'appui, en quoi consistent la magie, la sorcellerie et la divination. Puis il étudie les « constantes » que l'on retrouve dans les diverses formes de la superstition : espace (par

exemple la gauche est considérée comme signe de malheur), lieux (fleuves, arbres, mégalithes), temps (jours de la semaine, saisons de l'année, époques de la vie), faune (oiseaux, chats, etc.), flore, et prières diverses.

Ensuite il résume la lutte de l'Eglise contre ces pratiques, et il termine par des exemples modernes de superstition, tel ce culte spontané que les foules rendent à une de leurs idoles de cinéma lorsqu'elle meurt prématurément.

Ces pages, qui condensent une immense littérature, donneront un aperçu de la sottise et de la dépravation humaines lorsque la foi s'en va. Et elles pourront contribuer à guérir ceux qui se laissent impressionner par ce genre de pratiques.

Jean CLEMENCE, S. J. — **Evangile, lumière de vie.** — In-12 de 208 p., 7,95 NF. — Le Puy, Mappus, 1960.

Recueil de 22 chapitres sur des sujets variés : vertus théologales, prière, vie spirituelle, joie, liberté, pauvreté, apostolat, culture, action catholique, etc. Chaque chapitre est rédigé selon un plan régulier, avec un recours constant à l'Ecriture Sainte. Certains sont originellement destinés à des auditoires restreints, par exemple les ch. 14, 15 et 16 aux femmes célibataires, et les trois derniers aux militants d'A. C. Mais ceux-ci, aussi bien que les autres, intéresseront de nombreux lecteurs, prêtres et laïcs cultivés. La doctrine est sûre, mais nous aurions aimé plus de précision sur la nature de la charité chrétienne (cf. p. 23 et 27).

Marcel CLEMENT. — **La femme et sa vocation.** — In-8 de 230 p., 6 NF. — Paris, Nouvelles Editions Latines, 1959.

Les deux premiers tiers de ce volume sont remplis par 15 courts chapitres divisés en trois parties égales : tout d'abord exposé du *mystère féminin :* nature et vocation féminine, vocation de la mère, de l'épouse, de la vierge ; puis la *vie privée* de la femme : son rôle de maîtresse de maison, son attitude à l'égard de la mode, l'éducation qui lui convient, sa culture, sa vie intérieure ; enfin sa *vie publique*, compte tenu des crises de civilisation, du régime capitaliste, et des problèmes concernant son travail et son rôle politique.

Le 3e tiers contient 7 documents de Pie XII relatifs à la femme et précédés d'une brève analyse.

Cet ouvrage se distingue par un esprit chrétien remarquable, une grande hauteur de vues, une science sociale solide, et une fidélité constante aux enseignements de Pie XII. On le recommandera aux femmes et jeunes filles cultivées, et on le prendra comme base dans les cercles d'études.

Jean GUITTON. — **Journal.** — In-8 (20 x 29), de 304 p., 13,50 NF. — Paris, Club du Livre Chrétien (174, Bd Berthier, 17e), 1959.

Les extraits de ce journal portent sur les années 1952-1955. Leur sous-titre en indique le contenu : « Etudes et rencontres ». *Etudes* au sens large, réflexions spontanées sur des sujets variés, confidences, souvenirs, et même une longue conférence sur la Creuse (p. 95 à 121). *Rencontres* d'hommes de lettres : Bergson, Claudel, Blondel, Teilhard de Chardin, etc. Tout se lit avec un vif intérêt : le ton est chaud, l'inspiration chrétienne, la forme littéraire soignée, volontiers poétique. Les problèmes évoqués sont souvent importants, et leur solution, parfois réduite à une esquisse au gré des conversations rapportées, excitera les lecteurs cultivés, destinataires de ce livre, à un approfondissement doctrinal. Mais bien des pages (par exemple sur l'obscurité recherchée de certains auteurs contemporains, p 24, sur certaine mode d'athéisme, p. 84, sur le rôle donné au péché dans trop d'écrits littéraires de notre époque, p. 88 à 93) plairont d'emblée à tous ceux dont l'esprit n'a pas été déformé.

Alden HATCH. — **Le Miracle de la Montagne. L'Histoire de Frère André et de l'Oratoire Saint-Joseph, à Montréal.** — In-8 de 206 p., 9 NF. — Paris, Fayard, 1960.

Ce volume est traduit de l'anglais par Jean de Madre. C'est la vie du petit frère André, dont la cause de béatification est en cours et qui deviendra peut-être le premier saint originaire de l'Amérique du nord. Cette histoire baigne pour ainsi dire dans le surnaturel. Frère André fut pénétré d'une dévotion extraordinaire à saint Joseph. On lui attribue, par l'intervention de ce grand saint, des milliers de guérisons : on parle de 40.000 !

Le procédé employé par l'auteur du livre est le plus sûr qu'il put imaginer. Il fait parler, successivement, les témoins qui ont déposé, sous la foi du serment, au procès de béatification, au Canada. On a ainsi un récit extrêmement vivant et prenant de cette vie cachée et très attachante d'un humble religieux, dont toute la science humaine était celle de savoir, non sans peine, signer son nom, mais qui avait une science très supérieure à tout ce qui vient de l'homme, la science de la prière, de la foi, de l'amour ! Le traducteur de ce livre est déjà celui qui a traduit l'ouvrage sur don Orione, de Douglas Hyde : *Bandit pour le Christ.* Il choisit bien ses héros !

André DELMAS. — **Cet autre monde qui est l'homme.** — 260 p. (14 x 19), 8,90 NF. — Paris, Alsatia, 1960.

L'auteur a noté, au cours de lectures très diverses, une grande quantité de formules, brèves presque toutes, qui lui ont semblé inclure la plus riche substance sous le moindre volume, grâce à la « vigueur de la pensée, l'élévation du sentiment, la sûreté du jugement, la précision du trait », le tout s'exprimant « dans la beauté, l'agrément ou le pittoresque du verbe ». Il en a composé la présente anthologie, premier volume qui sera suivi de deux autres. Les citations vont de la Bible aux auteurs contemporains en passant par les classiques grecs, romains, anglais, allemands, etc. Le point de vue de l'auteur est celui de l'humanisme, mais d'un humanisme qui s'ouvre vers les cimes : la vertu, la beauté et qui monte jusqu'à Dieu.

A nos confrères, ces pages apporteront une nourriture saine pour l'esprit, et une mine très riche de citations originales, souvent inconnues, dont ils pourront, en les choisissant bien et en les utilisant avec à-propos, agrémenter conférences et même instructions.

Jacques VIER, professeur à la Faculté des lettres de Rennes. — 1. **Littérature à l'emporte-pièce.** — In-8 de 198 p., 8,70 NF. — Editions du Cèdre, 13, rue Mazarine, Paris-6e, 1959.

2. **Histoire de la littérature française. T. I : XVIe XVIIe siècles.** — In-8 de 534 p., 22 NF. — Armand Colin, 1960.

1. — Recueil d'articles consacrés au théâtre et au roman, publiés la plupart de 1948 à 1958 dans une revue destinée à l'enseignement (*L'Ecole*), cet ouvrage entend sauvegarder l'esprit critique. Il veut réagir contre « la conjuration d'impuissance » qui a fait perdre à la critique « la dignité et l'élévation où l'avait, jadis, conduite un Sainte-Beuve, où l'avaient, jusqu'à nos

jours, maintenue un Albert Thibaudet et un Henri Bremond. » A leur suite, il revendique le droit de faire de la « critique d'humeur » et se dit « fier d'appartenir à l'Université qui sait de quoi elle parle, parle de ce qu'elle aime, et, dans un siècle d'abstractions délirantes, conserve le goût de la substance et la substance du goût ».

L'auteur des *Pages françaises* (même éditeur) et d'une thèse monumentale, à paraître, en cinq volumes (Colin, édit.) sur *La Comtesse d'Agoult et son temps*, ne s'en tient pas au XIX[e] siècle dont il a exploré l'en-dessous. Et pas davantage aux derniers venus, les Robbe-Grillet ou les Butor qu'une critique publicitaire a poussés au premier plan de l'actualité. Sur les dix-neuf chapitres de l'ouvrage, treize sont consacrés au théâtre, de *Rodogune* au *Dialogue des Carmélites ;* six au roman, de Gérard de Nerval à André Gide. On n'y cherchera pas d'idée directrice. L'auteur a voulu dire ce qu'il pense, sans égard pour les réputations établies et pour les coteries intouchables.

Le lecteur cultivé aura notamment le plus grand profit à lire ses réflexions sur *Tartuffe* dont il rouvre le procès. Contrairement à la généralité de ses collègues universitaires qui ont tendance à en minimiser la portée, il assure que le personnage est « essentiellement d'église », que la pièce crée « une atmosphère sinon d'église, du moins de sacristie », qu'elle oblige le public à rire d'Orgon, à approuver Cléante (dont la prédication — Veuillot l'avait dit déjà — est aussi papelarde que celle de Tartuffe) et à « se retirer de cette représentation mécontent de lui-même, ayant ri de ce qu'il respecte ». A ses yeux, la pièce reste « l'un des actes d'accusation les plus habiles et les plus tendancieux qui aient jamais été dressés contre le christianisme ».

On trouvera aussi bien des aperçus nouveaux sur *Andromaque* et *Mithridate* de Racine, sur *On ne badine pas avec l'amour* de Musset, sur *Ruy Blas* (réhabilité). sur le théâtre d'Ibsen, de François de Curel, de Jean Sarment, de Jean Giraudoux, sur les « mythes fondamentaux » de Gérard de Nerval, sur *Le Grand Meaulnes* d'Alain Fournier, sur les romans d'Estaunié, de Bernanos, de Joseph Malègue dont l'*Augustin, ou le Maître est là* représente pour lui le chef-d'œuvre du roman catholique.

Certains s'offusqueront peut-être de ses exigences dans ce dernier domaine. C'est qu'il s'en prend avec violence à ce « catholicisme littéraire » dont le plus grand méfait, l'injustice profonde est de « démanteler la place forte avant de recevoir l'assaut ». Il n'hésite pas à dire leur fait aux « fils spirituels de M. François Mauriac », à ces hommes de théâtre qui vont à la messe et n'en dirigent pas moins la mise en scène de pièces qui outragent le crucifix exposé (*Le Diable et le Bon Dieu*, de Sartre) ou qui tournent en dérision la hiérarchie, la liturgie et les sacrements de l'Eglise catholique (*Bacchus*, de Jean Cocteau). A « ces larves existentialistes et bien disantes », à « ces impostures de lettrés qui ne savent rien de la foi, de la grâce, du dogme et du sacrement », l'auteur oppose hardiment la tragédie de Bernanos (*Dialogue des Carmélites*) et le drame d'Hochwaelder (*Sur la terre comme au ciel*).

M. Vier n'hésite pas devant l'attrait du mot percutant, de la comparaison évocatrice du trait et de la pointe. Certains jugements paraîtront féroces et au moins sommaires. — Sacha Guitry « se croit Molière ; ce n'est qu'un Amphitryon, dont la table ne varie pas. Il lui manque, entre autres vertus, de se rappeler qu'il joue pour le plaisir des autres et en un lieu qui n'est pas une dépendance du domicile conjugal » (p. 105). — Cocteau « qui serait un faux-monnayeur s'il y avait encore de l'argent vrai », a dû, « comme Charlie Chaplin, attendre la soixantaine pour penser » (p. 195 et 126). — Du moins applaudira-t-on sans réserves aux trois pages courageuses qui bousculent « l'auréole » dressée à André Gide par le « cortège » de la *Nouvelle-Revue française* (nov. 1951).

2. — Aux fervents de notre littérature — et qui peut se défendre de ne l'être un peu, au moins à certaines heures, parmi les membres du clergé ? — M. Jacques Vier apporte dans sa récente *Histoire de la littérature*, dont le premier volume vient de paraître, une image renouvelée des lettres françaises. Un de ses collègues, M. René Pintard, professeur en Sorbonne, dit parfaitement, en tête de l'ouvrage, son attrait et sa valeur. De nombreuses découvertes ont été faites depuis trente ans sur la première moitié du XVI[e] siècle et obligent à poser en termes nouveaux les problèmes de la « préciosité » et du « burlesque », celui même du classicisme. Ce qui explique et légitime l'accueil fait ici à Sponde, à Chassignet, à La Ceppède, naguère encore ignorés ; le jour plus franc jeté sur les œuvres d'Agrippa d'Aubigné et du Bartas. Non moins informé sur le XVII[e] siècle, M. Vier rend palpable la diversité d'une époque où il se garde de sacrifier la verdeur du « siècle de Louis XIII » à la majesté du « siècle de Louis XIV ».

Attentif aux idées, sensible aux évolutions, il perçoit avec finesse ce qu'il y a d'irréductible et de savoureux dans les individualités. Son talent de portraitiste sait rendre la fraîcheur à maints tableaux que le passé nous avait transmis noircis et patinés par trop de couches de vernis. Quelques lignes, un mot caractéristique y suffisent parfois : Jean-Antoine de Baïf « reste pour la postérité le bon élève malchanceux qui n'est pas récompensé en proportion de ses dépenses d'huile et d'encre » (p. 65). — Naudé « appartient à la race de ces amateurs qui ont besoin de beaucoup de livres pour penser » (p. 243). — L'abbé de Chaulieu « n'était pas libertin déclaré et se souvenait parfois de son caractère ecclésiastique, non seulement pour toucher les revenus de son abbaye, mais pour se confier en un Dieu miséricordieux aux bons vivants » (p. 390). — Le marquis de La Fare « servit Vénus faute de pouvoir continuer à servir Bellone, et s'estima consolé » (p. 391). — Si Bussy-Rabutin « a droit à une place à côté du fauteuil de la marquise [de Sévigné], c'est tout juste à un tabouret » (p. 410). — La recherche du trait paraîtra même excessive dans certains cas. Celui, par exemple, du médecin Guy Patin dont « Mazarin est la bête noire mais rouge aussi de tout le sang qu'il l'accuse d'avoir versé » (p. 242) ; et tout à fait contestable dans telle « conclusion » sur *saint François de Sales* (p. 105), trop longue pour être reproduite.

L'auteur nous a paru bien sévère pour Pascal qui « n'est saint que de la volonté des littérateurs, les plus aptes à conférer une auréole usurpée » et pour ses *Pensées* qui « peuvent fort bien servir de canal à une contagion dont elles sont elles-mêmes exemptes » (p. 265, aggravée encore p. 409). J'en appelle ici au jugement d'autres maîtres, en particulier de Mgr Calvet dans son incomparable *Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon* (J. de Gigord, 1938, réédition Del Duca, 1958). Certains raccourcis paraîtront regrettables. Parlant de M[me] Guyon, M. Vier écrit : « Les condamnations pontificales, c'est-à-dire celles de Brunetière, ont toujours force de loi » (p. 389). Simple jeu de mots, mais qui porte trop loin !

IMPRIMATUR
Lingonis, die 10 maii 1960
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)